

LA PROMESA A ABRAHÁN SEGÚN Ga 3, 1-29

JUAN LUIS CABALLERO

Resumen: La Carta a los Gálatas es un escrito de difícil comprensión en una primera lectura. La carta se refiere a un problema concreto, pero el Apóstol aprovecha la ocasión para aclarar cuál es el origen de la verdadera filiación a Dios y, por tanto, quiénes son los herederos de las promesas divinas. El problema es que la argumentación —dirige a los que pretenden volver a la práctica de la circuncisión— no es clara. La aplicación del análisis retórico a Ga 3 nos ayuda a comprender mejor qué tipo de argumentos usa, el hilo de dicha argumentación y sus núcleos centrales.

Palabras clave: Gálatas, Retórica, Abrahán, Exégesis bíblica.

Abstract: A first reading of the Letter to Galatians is disconcerting. Although it deals with a concrete problem, the Apostol takes the occasion to clarify the origin of true divine filiation and the identity of the heirs of the divine promises. The problem is that the reasoning —addressed against those who intend to return to the practice of circumcision— isn't clear. The application of the rhetorical analysis to Ga 3 helps us to understand better what kind of arguments Paul is using, the thread and the main points of his reasoning.

Keywords: Galatians, Rhetoric, Abraham, Biblical interpretation.

El acontecimiento Cristo —especialmente su muerte en la cruz y su resurrección— como cumplimiento de las promesas divinas señala un cambio radical en la situación del hombre: una nueva creación, definida por el paso de la condición de esclavos del pecado a la de la libertad de los hijos de Dios, a través de la fe en Jesucristo. He aquí uno de los puntos centrales de la teología paulina, que comporta importantes consecuencias en relación con la ley y la justificación. En la Carta a los Gálatas, Pablo define así parte del contenido de su evangelio: *Conscientes de que el hombre no se justifica por las obras de la ley sino por la fe en Jesucristo, también nosotros hemos creído en Cristo Jesús*

a fin de conseguir la justificación por la fe en Cristo, y no por las obras de la ley, pues por las obras de la ley nadie será justificado (Ga 2, 16). Esto implica de facto una consecuencia: Soy yo, Pablo, quien os lo dice: Si os circuncidáis, Cristo no os aprovechará nada (Ga 5, 2). En efecto, uno de los problemas más acuciantes que tuvo que abordar el apóstol fue definir el papel de la circuncisión —y de la ley mosaica en su conjunto— dentro de la economía de la salvación¹. La Carta a los Gálatas, y concretamente Ga 3, es un excelente ejemplo de este esfuerzo².

Asomarse al contenido y al modo de argumentar de la Carta a los Gálatas es una empresa no exenta de problemas. El apóstol está presenciando cómo la comunidad, después de haber abrazado la fe en Jesucristo y de haber recibido una serie de dones espirituales, instigada por unos agitadores, quiere volver a la práctica de la circuncisión. Pablo, con su habitual intuición, se da rápidamente cuenta de los graves problemas que esto puede ocasionar: relativizar la acción salvadora de Jesucristo y poner en entredicho la verdad del evangelio. Para afrontar la situación, el apóstol lleva a cabo una cuidadosa argumentación. Sin embargo, aunque en sus líneas generales el mensaje de la carta parece claro, a veces uno se queda con una cierta sensación de desconcierto, ya que los argumentos y sus consecuencias no parecen tan inmediatos. Se hace, pues, necesario acudir a ciertas claves de comprensión: la naturaleza de los argumentos que están agitando a los gálatas, el pensamiento judío de la época, el sentido de la terminología y el modo de hacer exégesis de Pablo. Necesitamos también cierta metodología que ayude a entender mejor el modo de argumentar del apóstol, moviéndonos tanto a nivel exegético como hermenéutico.

1. Para los judeo-cristianos, pero también —y en Ga 3, 1-29 de un modo muy especial— para los étnico-cristianos.

2. Como referencia bibliográfica sobre este tema, pueden confrontarse las aportaciones de: H.D. BETZ, *Galatians*, Philadelphia 1988; B. BYRNE, «Sons of God»-«Seed of Abraham». *A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background*, Roma 1979; E. COTHENET, *La Carta a los Gálatas*, Estella 1991; V. DELLAGIACOMA, *Induere Christum (Ga 3, 27-Rm 13, 14)*, «Rivista biblica italiana» 4 (1956) 114-142; J.D.G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, London 1993; W.G. HANSEN, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts*, Sheffield 1989; R.B. HAYS, *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3, 1-4, 11*, Chico 1983; Ph.H. KERN, *Rhetoric and Galatians. Assessing an Approach to Paul's Epistle*, Cambridge 1998; B.W. LONGENECKER, *The Triumph of Abraham's God. The Transformation of Identity in Galatians*, Edinburgh 1998; A. PITTA, *Lettera ai Galati*, Bologna 1996; J.M. SCOTT, *Paul and the Nations. The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*, Tübingen 1995; G.M. SMIGA, *Language, Experience, and Theology: the Argumentation of Galatians 3:6-4:7 in Light of the Literary Form of the Letter*, Roma 1985; A. VANHOYE, *La Lettera ai Galati. Seconda parte*, Roma 1997.

1. LA PROBLEMÁTICA DE GÁLATAS

En el decurso de la carta, con Ga 3, 29 se llega a una conclusión de vital importancia: *Si vosotros sois de Cristo, sois también descendencia de Abrahán, herederos según la promesa*. Ante esta aseveración se nos vienen a la cabeza algunas preguntas: ¿cuál es el alcance de la afirmación paulina?; siguiendo el desarrollo de la carta, ¿cómo se ha podido llegar a esta conclusión?; ¿se ha establecido/probado verdaderamente el lazo entre Cristo y Abrahán?; ¿cómo?

El alcance de la afirmación de Ga 3, 29 se va desarrollando gradualmente a lo largo de toda la carta: según el evangelio de Pablo, que es de origen divino (Ga 1, 11-12), el camino para acceder a las bendiciones divinas es la fe —διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Ga 2, 16)—. Esto es: no son necesarias las obras de la ley para pasar a formar parte de la descendencia de Abrahán y ser, por tanto, herederos de las promesas. Es más, si los gálatas vuelven a la circuncisión, no les aprovechará para nada la muerte de Cristo (Ga 5, 2), gracias a la cual han sido liberados del pecado y, tanto judíos como gentiles, elevados a una única categoría de hijos de Dios (Ga 3, 26-28). En cuanto a la argumentación, es necesario un estudio muy pormenorizado ya que el hilo, aunque unitario, es tortuoso: el problema principal son los numerosos *entimemas* con los que hay que enfrentarse³.

2. DESARROLLO DE LA ARGUMENTACIÓN DE GA 3, 1-29

En los últimos decenios se ha visto necesario afrontar la argumentación paulina desde el punto de vista de la retórica⁴. La aplicación de esta metodología aporta bastante luz, ya que Pablo explica, de un modo razonado, previendo las consecuencias de lo que va diciendo y las posibles objeciones, el contenido

3. Vid. G.A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984, pp. 149 y 151. La argumentación da muchos saltos, dando por sabidas ciertas cosas y, por lo tanto, dejando muchos huecos que nosotros debemos rellenar. Cfr., por ejemplo, cómo lo resuelve, para Ga 3, 6-14, R.D. ANDERSON Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Kampen 1996, p. 160.

4. Cfr., para nuestro estudio, C.J. CLASSEN, *St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric*, en S.E. PORTER-Th.H. OLBRICHT (eds.), *Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, Sheffield 1993, pp. 265-291; G.A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill 1984; Ph.H. KERN, *Rhetoric and Galatians. Assessing an Approach to Paul's Epistle*, Cambridge 1998; B. MORTARA GARAVELLI, *Manual de retórica*, Madrid 1991.

de su evangelio⁵. Sin embargo, la aplicación de un determinado modelo retórico *a priori*, podría fácilmente forzar el sentido del texto⁶. Pensamos que el mejor modo de proceder es el estudio progresivo de los versículos, para pasar en un segundo momento a la individuación de los elementos retóricos usados en la argumentación. Estos resultados nos ayudarán a hacer una evaluación final más certera respecto al contenido y al género literario.

Una primera lectura del texto lleva a establecer una unidad en Ga 3, 1-4, 7⁷. La comunidad de los gálatas está siendo importunada por algunos que quieren deformar el evangelio (Ga 1, 7). Sobre los argumentos que éstos estén usando o sobre quiénes sean no habla Pablo⁸. Sobre la consecuencia principal sí: volver a las obras de la ley, principalmente la circuncisión y las leyes de separación⁹.

La problemática se sitúa en el siguiente contexto. En aquella época Abrahán se había afianzado como un personaje central del judaísmo, no sólo por haber recibido, gracias a su fe, una promesa, destinada también a su descendencia, sino además por su cumplimiento fiel de la ley, antes de que ésta fuese promulgada¹⁰. Según este modo de razonar, la no circuncisión cerraba las puer-

5. Si Pablo dice que su evangelio es revelado, y que la ley no pertenece a ese evangelio, cuyo centro es la fe en Cristo, no sólo tiene que *explicar* el evangelio en sí, sino también sus *consecuencias*.

6. Se ha dicho que el estudio de H.D. Betz, uno de los pioneros en el uso de la retórica para la comprensión del Nuevo Testamento, adolece de este problema al querer identificar Gálatas con un género *forense judicial*: Pablo estaría defendiendo su evangelio. Sin duda en Ga se da una mezcla de diferentes géneros, pero principalmente lo que está haciendo no es defenderse de unas acusaciones sino explicar el contenido del evangelio y sacar consecuencias. Cfr. Ph.H. KERN, *Rhetoric and Galatians. Assessing an Approach to Paul's Epistle*, pp. 109-112; G.A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, p. 147.

7. Según algunos la unidad se extendería a Ga 4, 11: Longenecker y Hansen, por ejemplo. En este estudio me centraré en la conclusión a la que se llega en Ga 3, 29, y por tanto sólo trataré los vv. 1-29.

8. Algunos dicen que Pablo estaría tomando en su carta los argumentos y quizá hasta las mismas citas bíblicas usadas por los agitadores, empleadas ahora a su favor. Sobre esto no se puede afirmar nada claramente. Cfr. la opinión de B.W. LONGENECKER, *The Triumph of Abraham's God. The Transformation of Identity in Galatians*, p. 130.

9. Son las marcas definitorias del judío. Pablo usa el término judío no como definición de raza sino como categoría religiosa: *súbdito de la ley*; la obras de la ley son las marcas de esa identidad, especialmente la circuncisión. Cfr. W.G. HANSEN, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts*, p. 110. Sobre el ambiente judío en la época de Pablo, cfr. J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris 1950; E. COTHENET, *San Pablo en su tiempo*, Estella 1993.

10. «Cuando la literatura judía postexílica interpreta la historia de Abrahán (Gn 12-25), insiste sobre todo en dos aspectos: por una parte, se cuenta a Abrahán entre los justos debido a su fidelidad en las pruebas a las que se vio sometido a lo largo de toda su existencia (1 M 2, 52; Eclo 44, 21); por otra, Abrahán fue fiel a la ley de Dios (Eclo 44, 20; cfr. Jubileos 23, 10), aceptando la circuncisión (Eclo 44, 21), signo de su per-

tas a las bendiciones divinas, ya que si uno no se circuncidaba no podía ser descendiente de Abrahán y, por tanto, no podía ser heredero de la promesa. El nudo hecho entre fe, promesa y ley parecía insoluble. Para el apóstol este nudo no existe; es más, lo realmente determinante, según él, es la fe en Cristo, que nos abre la puertas a la verdadera filiación, la divina.

a) *Ga 3, 1-5*

Pablo empieza su razonamiento con una llamada a la experiencia misma de los gálatas: *¡Oh gálatas insensatos! ¿Quién os fascinó a vosotros, que habéis tenido ante los ojos a Jesucristo en la cruz?* (...). Estas frases constituyen, como elemento retórico, una llamada al buen sentido de los gálatas¹¹. Ellos han recibido el Espíritu, signo de haber recibido la bendición, por la fe en el evangelio —ἐξ ἀκοῆς πίστεως¹²— y no por las obras de la ley¹³. ¿Por qué dar marcha atrás ahora? Si ellos vuelven a las obras de la ley negarán de hecho la verdad del evangelio. Como se ve, Pablo intuye que lo que está en juego es algo que va mucho más allá de una mera práctica externa.

El argumento que se usa en Ga 3, 1-5 es claro, pero se basa únicamente en la experiencia de los gálatas. En los siguientes versículos, Pablo lo apoyará con otros, autoritativos, que muestren cómo su evangelio está en conformidad con las Escrituras (cfr. 1 Co 15, 3-5)¹⁴.

b) *Ga 3, 6-9*

Con estos versículos, Pablo introduce la figura de Abrahán, ligada a un concepto fundamental: la promesa de las bendiciones. Con el καθώς («así») del

tenencia al pueblo elegido (cfr. Gn 17, 4-14). En este marco de la alianza es donde se reconoce la fe de Abrahán (Gn 15, 6). Así, para el judaísmo, la fe en Dios y la observancia de la ley son inseparables. Al aceptar la circuncisión, Abrahán anticipa el don de la ley: los descendientes de Abrahán son los que siguen sus caminos». M. BOUTTIER y otros, *Vocabulario de las epístolas paulinas*, Estella 1996, p. 6.

11. La insensatez que les echa en cara se describe de un modo más crudo en Ga 6, 12: *Todos los que quieren ser bien vistos según la carne, ésos os obligan a circuncidaros, únicamente para que no les persigan por causa de la cruz de Cristo.*

12. Sobre el sentido de esta expresión cfr. A. VANHOYE, *La Lettera ai Galati. Seconda parte*, pp. 66-67.

13. En la Carta a los Gálatas, ἔργα νόμου se refiere a *las obras que la ley exige hacer*: entre ellas la circuncisión y las normas de separación (cfr. Ga 2).

14. Es importante tener en cuenta de aquí en adelante que Pablo busca con frecuencia no la sola letra del Antiguo Testamento, sino que saca a menudo las consecuencias derivadas, busca las líneas de sentido, etc. No todo tiene por qué estar *escrito*.

v. 6 se establece una relación entre la actitud de los gálatas, que también creyeron, y Abrahán. La figura de este personaje es central en la argumentación, ya que fue él quien recibió la promesa por parte de Dios gracias a su fe; promesa extensible en él a todas las naciones¹⁵: *así, Abrahán creyó a Dios, y le fue contado como justicia*. Entre los vv. 6 y 7 hay un *entimema*: se sobreentiende que del mismo modo que hizo Dios con Abrahán gracias a su fe, hará con los demás hombres si son creyentes. Así, una primera conclusión la tenemos en el v. 7: *por tanto, daos cuenta de que quienes viven de la fe, éstos son hijos de Abrahán*. Con el v. 8 se amplía lo ya dicho, con el fin de incluir a los paganos en esa misma relación, y esto lo hace mediante una mezcla de Gn 12, 3 y Gn 18, 8: *La Escritura, previendo que Dios justificaría a los gentiles por la fe, anunció de antemano a Abrahán: En ti serán bendecidas todas las naciones*. Es así que se puede establecer el corolario del v. 9: *así pues, los que viven de la fe son bendecidos con el fiel Abrahán: todo creyente podrá recibir las bendiciones*¹⁶. De hecho, el que los gálatas hayan recibido el espíritu gracias a su fe, legítima, por esa misma experiencia, la interpretación de Pablo.

Los vv. 6-9 son, por tanto, la fase positiva de la argumentación: los que reciben las bendiciones son los herederos de la promesa, y los herederos de la promesa son los descendientes de Abrahán en cuanto pertenecientes al régimen de la fe¹⁷. El siguiente problema al que se enfrenta Pablo es el de buscar una redefinición de la filiación respecto de Abrahán y de la misma fe¹⁸: ¿pertenece la circuncisión a la definición de esta filiación?

15. La figura de Abrahán no se usa simplemente como un *ejemplo* debido a la similitud que presenta con la situación de los gálatas, descrita en parte en Ga 3, 1-5. Abrahán es presentado aquí por Pablo también como *norma*: lo que vale para él vale para todos (la descendencia). Es un ejemplo *autoritativo*. Abrahán es muy importante porque es en él donde por primera vez en la Escritura se unen fe y justicia.

16. Ga 3 elenca las bendiciones derivadas de la promesa: filiación, Espíritu, justicia, vida y redención. Cfr. W.G. HANSEN, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts*, p. 129.

17. La argumentación no presenta de momento problemas especiales para un judío ya que, como se ha dicho, para él fe y ley están intrínsecamente unidas.

18. Ni siquiera para los mismos judíos esta descendencia respecto de Abrahán es concebida como natural. El problema más bien se sitúa en el plano de la ley y, más concretamente, en el de la circuncisión. Desde este punto de vista podría entenderse incorrectamente la πίστις de Abrahán, como si ésta incluyese en sí un «comportamiento justo» (vivir la ley). Pablo dice que no es así al unir la πίστις de los gálatas con el ἐπίστευσεν de Abrahán: ambos son identificados y separados de la práctica de la ley. El ἐλογίσθη («le fue contado») del v. 6 se interpreta en la misma línea del v. 5. Para él, la verdadera señal de la filiación respecto a Abrahán es la fe. La filiación, por tanto, es *espiritual*. Además, Pablo insiste en que la fe, como se ve en los gálatas, es una fe *en Cristo* (esto se explica mejor en Rm 4). Gn 17, texto clave en la problemática, nunca será citado explícitamente en Ga. El problema, sin embargo, se abordará oblicuamente a través de otros pasajes.

c) *Ga 3, 10-14*

La tarea que ahora acomete Pablo es la de separar los regímenes de la fe y de la ley. La fase argumentativa anterior ha servido para incluir a los gentiles creyentes dentro del ámbito de la bendición prometida a Abrahán, pero aún no ha demostrado la tesis de que la justificación no está relacionada con las obras de la ley; es más, para un judío parece reforzar la tesis contraria. Es necesario pasar, pues, a una fase negativa: la de la exclusión entre *los de la fe* y *los que son de las obras de la ley*: ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου.

Pablo empieza estableciendo una fuerte oposición entre el v. 10 —el cual, en sí, es aún admisible para un judío— y lo dicho en los vv. 8-9. Aquí hay que tener en cuenta que nos encontramos ante otro *entimema*:

a) versículos 8-9: *La Escritura, previendo que Dios justificaría a los gentiles por la fe, anunció de antemano a Abrahán: En ti serán bendecidas todas las naciones. Así pues, los que viven de la fe son bendecidos con el fiel Abrahán.*

b) versículo 10: *Porque todos los que se apoyan en las obras de la Ley están sujetos a maldición, pues está escrito: Maldito todo el que no persevere en el cumplimiento de todo lo que está escrito en el libro de la Ley.*

Según los vv. 8-9 —cita de Gn 12, 3 y Gn 18, 18— los definidos como οἱ ἐκ πίστεως se encuentran en el círculo de la bendición; según el v. 10, apoyado en Dt 27, 26, ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου están sometidos a la *maldición*. Pablo omite —aunque queda implícito— que *ninguno* ha sido capaz de cumplir la ley y, por lo tanto, que *todos los sometidos a la ley* se encuentran de hecho constantemente bajo el riesgo de la maldición¹⁹.

Una segunda oposición se crea con los vv. 11-12. Pablo quiere ahora disociar más profundamente la justicia y la fe de la ley. Para ello usa dos citas que están en aparente conflicto, pues conectan la misma acción a sujetos diferentes²⁰:

a) versículo 11 (cita Ha 2, 4): *Porque está claro que nadie es justificado delante de Dios en virtud de la ley, ya que el justo vivirá de la fe.*

19. Para entender bien esta afirmación —de otro modo, Gn 27, 26 parecería apoyar la tesis contraria a la paulina— hay que recordar que, en Ga, las obras de la ley son los preceptos que ésta exige practicar (cfr. Ga 6, 13). Aunque Pablo no lo dice, este mismo argumento parece desarrollarse *a fortiori*: si ya es *difícil* para los judíos este cumplimiento, más aún para los étnico-cristianos gálatas, que sólo habrían aceptado alguno de los preceptos. Cfr. W.G. HANSEN, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts*, pp. 118-119.

20. La ley y la fe son vistas como sistemas. Pablo usa aquí la *gezerah shawah*: interpreta un texto a través de otro, con el que tiene al menos un vocablo en común.

b) versículo 12 (cita Lv 18, 5): *Pero la ley no se funda en la fe, sino que quien cumpla sus preceptos vivirá por ellos.*

Con la primera cita la justicia queda disociada de la ley, ya que la vida viene por la fe en Cristo. Con la segunda se disocia la fe de la ley: la fe no viene de la ley, ya que la ley exige el cumplimiento, que debe ser perfecto, de unos mandamientos como forma de vida. El objetivo del argumento es separar fe y ley —el régimen de la fe no vale dentro del de la ley—. Sin embargo, el judío aún podría sostener Ha 2, 4 y Lv 18, 5 diciendo que el segundo explica el primero²¹. La fuerza del argumento paulino está precisamente en que Lv 18, 5 es concebido como un camino exclusivo para el judío. Ha 2, 4 y Lv 18, 5 señalan dos caminos diversos que conducirían a la vida: quien es súbdito de la ley debe seguir sus mandamientos para obtener la vida; la otra vía es la de la fe, que es la de Abrahán, que no tenía la ley (cfr. Gn 15, 6). El camino de la ley no sirve para las naciones: el suyo es el de la fe.

Los vv. 13-14 no tienen ya la misma función que los precedentes —probar—, sino que intentan mostrar la centralidad del acontecimiento Cristo —su muerte salvífica—. El v. 13 es condición del 14: gracias a la acción de Cristo, los judeo-cristianos²² han recibido la promesa del espíritu mediante la fe y las naciones, sin exclusividad de ningún género, las bendiciones de Abrahán. ¿Y cómo? Pablo interpreta cristológicamente Dt 21, 23: Cristo, al morir en la cruz, se ha hecho solidario con los hombres, ha sufrido los efectos del pecado —causa de la condena—, confirmando el aspecto negativo de la ley²³.

Pablo quiere argumentar que la ley no sirve para lo que pretende; esto es, vivificar. El pensamiento va en este sentido: los que viven de las obras de la ley, en la que se incluye la circuncisión, no se pueden contentar con vivir sólo alguno de los preceptos, sino que los deben vivir todos, porque si no incurrirán en la maldición²⁴. Es más, como la misma experiencia ha demostrado, la ley ha

21. Ha 2, 4 no excluiría la ley; Lv 18, 5 no excluiría la fe. Para Pablo el primero excluye la ley y el segundo la fe.

22. El *nosotros* del v. 13 se refiere probablemente a los judeo-cristianos.

23. Hay una nueva comparación —a través de otra *gezerah shawah*— entre Dt 27, 26 y Dt 21, 23, ya que en ambos aparece la maldición, causada por el pecado (cfr. Dt 21, 22). Cristo se ha hecho maldición (se omite el «por Dios»), no *maldito*: esto es, ha cargado con las consecuencias del pecado. Cfr. JUAN CRISÓSTOMO, *Comentario a la Carta a los Gálatas*, III, 3. Una discusión de la naturaleza exacta de esta acción de Cristo la tenemos en W.G. HANSEN, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts*, pp. 123-127.

24. La afirmación no es explícita, aunque se deja entrever. Sin embargo, este argumento tiene su contrapunto: los judíos saben que no pueden faltar a ningún precepto bajo la amenaza de caer en la maldición, pero la misma ley también tiene sus procedimientos de perdón, si se diese el caso. La argumentación de Pablo no va tanto por el la-

sido incapaz de salvar al justo porque no ha podido evitar la condena a muerte del justo por excelencia, Cristo, a través del cual precisamente han venido las bendiciones. Éste, al morir en la cruz, ha anulado la maldición de la ley, porque ésta no ha podido sino encerrar a todos bajo la maldición. Esta afirmación, preparada desde Ga 3, 1-2, es central en la argumentación. Con Cristo se da el culmen de la disociación entre los sistemas de la fe y de la ley²⁵: *en él* hay vida; libera de la maldición demostrando la inoperancia de la ley.

d) *Ga 3, 15-18*

El argumento basado en la Escritura ya está establecido: las bendiciones han estado desde siempre abiertas a todas las naciones como promesa, a través de la fe, mientras que la ley ha sido un camino exclusivo para los judíos. Gracias a Cristo esas promesas han alcanzado por fin tanto a las naciones como a los judíos, a la vez que estos últimos se han visto liberados de la maldición de la ley. Pablo quiere ahora ilustrar con otros argumentos que la promesa destina directamente la herencia a todas las naciones sin tener que pasar por la ley.

Según los vv. 15-18, la promesa hecha a Abrahán y a su descendencia funciona de un modo análogo a como funciona la διαθήκη en el campo humano: es una disposición válida para siempre, pues Dios mismo, el que la ha hecho, ni la ha cambiado ni la ha condicionado²⁶. Por lo tanto, la ley, que vino

do de una *imposibilidad* de vivir la ley como de la *dificultad*, que abre la puerta a un riesgo continuo.

25. Nótese el contraste entre el ἐν νόμῳ (v. 11) o el ἐν αὐτοῖς (v. 12) y el ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (v. 14).

26. Pablo parte de un principio general (v. 15): *Hermanos, voy a utilizar un razonamiento humano: nadie anula ni añade nada a un testamento legalmente reconocido, a pesar de ser de un hombre*. De nuevo se va a hacer un argumento *a fortiori*: si en el campo humano es así, mucho más en el divino. La palabra διαθήκη podría entenderse en tres sentidos: como *disposición* (es el sentido más general), como *testamento* o como *alianza*. En nuestro caso Pablo la usa en su sentido más general, porque si no no le serviría: lo importante es que es una disposición con fuerza de ley —προκεκυρωμένην—, irrevocable tras la muerte del «testador». En cierto modo la promesa es un testamento divino, ya que se habla de una descendencia. El problema es que Dios no puede morir, luego es un término impropio, aunque la idea es buena para expresar que el testamento no es algo modificable —aquí especificado por Pablo en el οὐδεὶς del v. 15: por nadie, sino el testador mismo, Dios en este caso—. Al no morir Dios, la *relación* sigue existiendo de generación en generación, al modo de una alianza, si bien es una gracia unilateral. Quizá lo que se quiere subrayar es que la promesa a Abrahán es la διαθήκη no modificable, mientras que la ley promulgada en el Sinaí no proviene directamente de Dios. Cfr. R. PENNA, *La promessa ad Abramo come testamento irrevocabile secondo Gal 3, 15ss*, en M.M. MORFINO (a cura di), *Annali de la Pontificia Facoltà*

mucho después de la promesa, no la ha podido anular o condicionar, en el sentido de que Dios haya querido cambiar su disposición, para hacer pasar ahora las bendiciones a través de la ley²⁷.

Dentro de este razonamiento, Pablo formula en Ga 3, 16 otra tesis cristológica de vital importancia: es cierto que todas las naciones son herederas de la promesa, en cuanto descendientes de Abrahán; sin embargo, lo que hace que los paganos sean hijos de Abrahán es precisamente su unión a Cristo. Pablo interpreta el σπέρμα de Abrahán no como un conjunto de descendientes, sino como *uno solo*, Cristo²⁸: *Pues bien, las promesas fueron hechas a Abrahán y a su descendencia. No dice: Y a los descendientes, como si hablara de muchos, sino de uno solo: Y a tu descendencia, que es Cristo.*

e) Ga 3, 19-25

El hilo del argumento desemboca en una duda lógica, de vital importancia, sobre todo para un judeo-cristiano, y que Pablo acomete con una pregunta retórica: entonces, ¿por qué la ley? La respuesta va en una doble dirección: por un lado, se trata de explicar su función «negativa» (v. 19) y transitoria; por otro, su inferioridad respecto a la promesa. En los vv. 19-22 se insiste en la disociación promesa-ley²⁹; en los vv. 23-25 se vuelve al tema de la disociación fe-ley.

Pablo pasa ahora a considerar la ley no ya como *norma normans* sino como un actor en la economía de la salvación, en la que ha tenido una función

Teologica della Sardegna. III. Miscellanea biblica in memoria di P. Silverio Zedda SI, Cagliari 1994, pp. 203-218; R.D. ANDERSON Jr., Ancient Rhetorical Theory and Paul, pp. 163-165.

27. Pablo está así redefiniendo la herencia: no se puede hablar de una ἐκ νόμου ἢ κληρονομία sino ἐξ ἐπαγγελίας (v. 18), estando ley y promesa disociadas. Esta parte de Ga se entiende mucho mejor con la ayuda de Rm 4: Abrahán fue justificado *antes de circuncidarse*, siendo la circuncisión *sello* de justicia de su fe (cfr. Rm 4, 11). La promesa de Gn 17, 1-8, desde este punto de vista, es algo *absoluto*, no condicionado por la circuncisión de Gn 17, 11, que no es sino una forma de vivir una promesa que es absoluta.

28. Para Pablo el texto de Gn tiene un tenor profético. Interpretando así el σπέρμα, evita unir bendiciones y filiación a través de un pueblo histórico, mundano, determinado, a la vez que establece un lazo irrompible entre la promesa y las bendiciones, de una forma directa, a través de un único camino: Cristo. Ya no existen diversos regímenes: el de la ley y el de la fe, sino sólo uno: el de la fe *en Cristo*.

29. Hay que tener en cuenta que, al mismo tiempo que se busca la disociación promesa-ley, se insiste en que ambas no son opuestas: como se ha visto, la ley es una forma transitoria dentro de algo invariable: la promesa.

muy determinada. Por un lado, según los vv. 19.22, la ley ha añadido la conciencia de transgresión contra la voluntad revelada de Dios³⁰. Esta función negativa ha servido, así, para suprimir cualquier modo de acceso a los beneficios de la promesa salvo la fe en Jesucristo, ya que la ley encerraba a los que la practicaban en el pecado, *status* que era el mismo de los paganos³¹. En segundo lugar, la ley es transitoria —dura hasta el cumplimiento de la promesa: la llegada de la descendencia a la que fue destinada³²— porque, al igual que el pedagogo, ya no tiene más razón de ser con la mayoría de edad: el advenimiento de la fe³³. La ley es provisional; la promesa es para siempre. En tercer lugar, la ley es inferior a la promesa: la primera fue dada a través de ángeles por las manos de un mediador, Moisés³⁴; la segunda fue dada directamente por Dios: *Ahora bien, donde actúa uno solo no cabe mediador, y Dios es uno solo* (v. 20). Por lo tanto, la ley no es un régimen directo.

30. No es que ella sea causa de la transgresión. La expresión del versículo 19 *Τὶ οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη* hay que traducirla: *¿Por qué entonces la ley? Ésta fue promulgada en vista «de evitar» las transgresiones*. La función de la ley es negativa; con el v. 21 se niega *explícitamente* un papel positivo de la ley: no puede justificar y no puede, por tanto, vivificar. La única vía de salvación ha sido desde el inicio la fe. Los vv. 21-22 están confirmando los vv. 11-12.

31. El énfasis en el *πάντα* del v. 22 *limita*, tanto a judíos como a gentiles, el camino de salida de la situación de pecado —y, por tanto, de acceso a las bendiciones— a uno solo: la fe *en Cristo*. La ley, aunque divina, nunca ha podido vivificar a causa del pecado (cfr. Rm 7, 7-13). El pecado es, de hecho, una de las claves del problema, pero no se desarrolla en Ga 3, 1-29 (cfr. Ga 4, 4-5).

32. El *εἰς* del v. 24 —*ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν*— se adapta mejor al contexto con sentido *temporal*. Cfr. A.M. BUSCEMI, *L'uso delle preposizioni nella Lettera ai Galati*, Jerusalem 1987, p. 47.

33. En la cultura grecorromana la función del pedagogo era muy importante y estaba bien definida: amonestar, inspirar temor para frenar las pasiones, etc. Queda claro que uno no puede pertenecer a dos regímenes diferentes: sin embargo, la ley —el pedagogo— en cuanto tal ha podido guiar en cierto modo hacia Cristo —*ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν* (v. 24)—, indicando el bien a hacer, pero sin transformar interiormente. La venida de Cristo hace inoperante la ley y sus prescripciones para el creyente. La ley, explica el Crisóstomo, nunca sustituyó a la fe; es más, la ley estaba al servicio de la promesa. JUAN CRISÓSTOMO, *Comentario a la Carta a los Gálatas*, III, 5. Cfr. la opinión de R.D. ANDERSON Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, p. 168: «Paul is most probably referring to the Mosaic law as a law code containing elemental laws of the world, namely, ritual regulations requiring various outward observances but having no direct spiritual or ethical significance».

34. El v. 19 es oscuro: *¿Para qué entonces la Ley? Fue añadida pensando en las transgresiones, hasta que viniese la descendencia a quien iba dirigida la promesa, Ley que fue promulgada por medio de los ángeles con intervención de un mediador*. Esta idea ya estaba presente en el judaísmo contemporáneo de Pablo. Cfr. A. VANHOYE, *La Lettera ai Galati*, pp. 124-128 y E. COTHENET, *La Carta a los Gálatas*, pp. 43-44. Se trata de demostrar a todos los niveles la superioridad de la promesa.

f) *Ga 3, 26-29*

Se trata ahora de describir cuál es el nuevo *status* alcanzado gracias a la fe en Cristo Jesús. Los vv. 26-28 forman una unidad³⁵; antes de la venida de la fe en Jesucristo todos estaban encerrados bajo el pecado (v. 22); ahora todos, gracias a ella, han pasado a ser hijos de Dios³⁶: *En efecto, todos sois hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús* (v. 26). El bautismo será el sello de la fe en Jesucristo, pero no sólo declarativo, sino transformativo³⁷. El resultado lógico es que todos pasan a ser libres e iguales porque están unidos en una sola categoría, la de los hijos de Dios, siendo todos *uno* en Cristo³⁸.

Con el v. 29 —*Si vosotros sois de Cristo, sois también descendencia de Abrahán, herederos según la promesa*— se cierra el largo argumento: los gentiles han quedado incluidos en la descendencia de Abrahán y han sido elevados a la categoría de hijos de Dios. *En Cristo* es precisamente el único lugar donde se unen las dos filiaciones, tanto para los judíos como para los gentiles: uno pasa a ser hijo de Dios gracias a su inserción en Cristo, el Hijo de Dios (Ga 2, 20) —*En efecto, todos sois hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús*— y, al mismo tiempo, hijo de Abrahán y heredero de la promesa, pues Jesucristo es el σπέρμα de Abrahán, que es único.

3. CONCLUSIÓN

Se puede concluir que Pablo ha probado su afirmación de Ga 3, 29: la filiación respecto a Abrahán, destinataria de la promesa y, por tanto, de las ben-

35. El v. 26 se dirige a los gentiles: *En efecto, todos sois hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús*. Este ἐν Χριστῷ no significa «fe en Cristo», como si Cristo fuese el objeto de la fe (que se expresaría con εἰς). Se podría traducir como «hijos de Dios en Cristo Jesús, a través de la fe» o como si ἐν fuese un sintagma preposicional: «a través de la fe *teñida* de Cristo».

36. Esta afirmación es de vital importancia para Pablo: el hijo (adoptivo) en el que está pensando no es de carácter inferior al hijo natural, sino que tiene sus mismos derechos.

37. El v. 27 expresa dos conceptos importantes. Por un lado, con el bautismo se efectúa la adopción filial: uno se integra en Cristo, participa de su muerte y de una vida nueva (cfr. Rm 6, 1-11). Esto supone, por otro lado, un cambio radical de identidad: ἐνεδύσασθε. Nuestra relación con Dios está ahora marcada por la relación con el mediador: somos hijos como Cristo lo es. Cfr. V. DELLAGIACOMA, *Induere Christum* (Ga 3, 27 - Rm 13, 14), pp. 123-131; A.M. BUSCEMI, *L'uso delle preposizioni nella Lettera ai Galati*, p. 46. El bautismo se convierte así en el sello del cristiano, sustituyendo el sello de la circuncisión para *los que eran de la ley*. Cfr. la opinión de W.G. HANSEN, *Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts*, p. 137.

38. *En Cristo* desaparece toda causa de discriminación por razones de tipo religioso, social o sexual: hay una sola, nueva e inaudita dignidad: (...) *porque todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús* (v. 28). Ser *en Cristo* es una unidad fundamental.

diciones, entre las que se encuentra la justificación, es espiritual: el ser hijos no es una marca histórica, sino que es de índole escatológica. La forma de acceder a ella es la fe en Jesucristo, que es el único destinatario de la promesa: el σπέρμα. El centro de su argumentación es una tesis cristológica, avalada por la experiencia, por la misma Escritura —también en tono profético—, y por la autoridad del apóstol, el cual ha recibido el evangelio por revelación divina.

En su conjunto, la Carta a los Gálatas desarrolla el núcleo del evangelio predicado por Pablo y sus lógicas consecuencias, y esto lo hace afrontando una serie de actitudes —de Pedro primero (Ga 2, 11-14); de los gálatas, después— que ponen en peligro o niegan directamente la verdad de dicho evangelio. Desde este punto de vista tiene que quedar claro que volver a determinadas prácticas de la ley no sólo no es de ninguna utilidad, sino que además es perjudicial, pues es volver a caer en la esclavitud, ya superada con la nueva creación en Cristo. Pablo debe argumentar que las naciones no tienen por qué someterse a ninguna práctica de la ley para pertenecer a la descendencia de Abrahán y, por tanto, heredar la promesa y recibir las bendiciones: esto se puede conseguir sin dejar de ser «naciones».

Por un lado hay que partir de Abrahán, porque es a él y a su descendencia a quienes han sido prometidas las bendiciones. Algunos aducían que para ser hijos de Abrahán había que someterse al precepto de la circuncisión; Pablo, sin embargo, muestra, con la experiencia y con la Escritura, que el pertenecer a esa descendencia no se debe a motivos naturales, étnicos o religiosos, sino sólo al hecho de ser creyentes, régimen éste separado del de la ley. Una vez demostrado que el hijo de Abrahán es el verdadero creyente, aunque no esté circuncidado, hay que demostrar que los cristianos son verdaderos creyentes. Para Pablo, un cristiano cualquiera, por el hecho de ser en Jesucristo, pasa a ser hijo de Dios y, por tanto, hijo de Abrahán. Es necesario, pues, ir ahora desde Cristo a Abrahán, porque la conjunción entre las dos filiaciones se hace a través de Cristo. Éste, solidario con nosotros con su muerte salvífica, es la única puerta a la liberación de la ley y al cumplimiento de la universalidad de la promesa. Hechos uno en Cristo Jesús, único σπέρμα de Abrahán, todos pasan a ser σπέρμα y, por tanto, hijos como él. Esta filiación no está ligada a un pueblo histórico concreto, sino que es escatológica. Pablo identifica, en Cristo, hijo de Dios con hijo de Abrahán, tanto para judíos como para gentiles; el Antiguo Testamento llamaba hijo de Dios al descendiente de Abrahán, pero sólo lo aplicaba al pueblo de Israel —si bien, en la perspectiva de Pablo, éstos eran hijos menores de edad, porque estaban bajo el pedagogo—: ahora queda redefinida la descendencia de Abrahán por un concepto no exclusivo sino universal.

La argumentación va definiendo poco a poco, a lo largo de toda la carta, en qué consiste ser *verdaderos hijos* y cómo deben conducirse éstos, algo que se desarrolla paralelamente al deslindamiento de los campos semánticos esclavitud-libertad. En el fondo la filiación respecto de Abrahán no es una verdadera filiación, pues aún se encuentra en el tiempo de la promesa. La característica definitoria última del verdadero hijo de Dios es la fe en Jesucristo, que a su vez hace obrar según la ley del espíritu (Ga 5, 22-23). El hijo «sufre» como una elevación progresiva: a) ya no con temor, ignorante, siervo, esclavo, menor de edad, sometido a la ley del pecado, sino libre; b) nacido según el Espíritu, que no vive según la carne sino según el Espíritu; c) revestido de Jesucristo, uno solo en Jesucristo, hermano de todos los hombres, igual a todos; d) hijo, capaz de llamar a Dios Padre, heredero con todos los derechos del hijo.

Juan Luis CABALLERO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

Recensiones

